

善導所釈の三念願力

齊藤隆信

はじめに

一 漢訳四本の比較

二 善導以前の解釈 ①東晋慧遠 ②天台

三 善導の解釈

おわりに

はじめに

善導の著作は古来、五部九卷とも六部十卷ともいわれ、その判定に異を生ぜしめているのが比較的早期の撰述ではないかと目される『観念法門』一卷である。この『観念法門』はその後半に五種増上緣義一卷が収められており、そこには

問曰。佛勸一切衆生。發菩提心。願生西方阿彌陀佛國。又勸造阿彌陀像。稱揚禮拜香華供養。日夜觀想不絶。

又勸專念彌陀佛名。一萬二萬三萬五萬乃至十萬者。或勸誦彌陀經。十五二十三十五乃至一百滿十萬遍者。

現生得何功德。百年捨報已後。有何利益。得生淨土以不。⁽¹⁾

とあるように、後に『觀經疏』において整理されるべき五種正行が不備ながらもここで説かれ、このような行業の実践をとおして現生に、そして命終後に利益功德が得られるのか、はたして淨土に往生できるのかとの問いがある。これに答えて

答曰。現生及捨報。決定有大功德利益。準依佛教。顯明五種増上利益因縁。

とし、『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』『般舟三昧經』『十往生經』『淨度三昧經』などの諸經を經証として、五種の功德増上縁（滅罪増上縁、護念得長命増上縁、見佛増上縁、攝生増上縁、證生増上縁）が得られると述べているのである。この五種増上縁の第三に見佛三昧増上縁があり、上記の諸經をもつて衆生（『般舟三昧經』本文では「菩薩」）が現生に見佛を成就しようという功德を明かしているのである。そしてそこに見佛成就のために不可欠な根本原理として『般舟三昧經』の「三事」が取りこまれていることは周知のとおりである。以下、この見佛三昧増上縁の「三事」（善導は「三念願力」、「三力」と呼称する）の説をめぐって諸々の問題を解明していく。

一 漢訳四本の比較

般舟三昧經典の諸漢訳テキストには⁽²⁾

- 1 『般舟三昧經』（一卷本）／支婁迦讖訳（光和二年）とされているが現今では否定されている。善導依用本である。

2 『般舟三昧經』（三卷本）／支婁迦識訳、訳語からして『道行般若經』など諸支識訳本と符合している。善導以外
の諸師の依用本である。

3 『拔陂菩薩經』（一卷）／失訳、他三本と比較して完訳でないことがわかる。また訳語例から考察して支婁迦識
以後の訳出と推断できるだろう。（出三藏記集卷三新集安公古異經録）

4 『大方等大集經賢護分』（五卷）／隋大興善寺住僧闍那崛多（五二三―六〇〇）訳
以上の四本があり、更にサンスクリット原典の断簡と、チベット訳が現存している。

般舟三昧諸經典は漢訳テキストにおいて「十方現在佛悉在前立定經」とも称されるように阿弥陀一佛のみを言及し
ているわけではない、行品にかぎっては弥陀が諸佛の代表となっており、その浄土往生のことも見佛の対象として説
かれている。後世の浄土教家がしばしば援用する所以はここにあるわけである。しかし般舟經典が弥陀見佛や浄土往
生を説くといっても、その中心となっている思想は空義に他ならないのである。般舟三昧（1）空三昧を基調として無相
の佛を觀するのであり、行品のごとき三十二相八十種好といった有相の弥陀を觀見するのは、般若空の理法を逮得す
るための助法的なものとして扱われていることに注意せねばならない。三卷本で「用念佛故得空三昧（3）」とあることか
ら、それは容易に理解しうるであろう。

それでは諸本における「三事」を比較して若干の検討をほどこしたい。

1 『般舟三昧經』行品（一卷本）⁴以下『一卷本』とする。

菩薩如是。持佛威神力。於三昧中立自在。欲見何方佛即得見。何以故。持佛力。三昧力。本功德力。用是三事
故得見。

2 『般舟三昧經』卷上行品（三卷本）⁽⁵⁾以下『三卷本』とする。

菩薩如是。持佛威神力。於三昧中立。在所欲見何方佛。欲見即見。何以故。如是闍陀和。是三昧佛力所成。持佛威神。於三昧中立者。有三事。持佛威神力。持佛三昧力。持本功德力。用是三事故。得見佛。

3 『拔陂菩薩經』⁽⁶⁾以下『拔陂經』とする。

拔陂。菩薩亦如是。持佛不歸他。住在是定意。所向方便願見佛。其方有佛者即見如來身。何以故。以倚著定故。復已持佛故住在是定。以佛威神復已定力。自復以宿功德。作三令悉見如來。

4 『大方等大集經賢護分』卷第二思惟品⁽⁷⁾以下『賢護分』とする。

如是賢護。若諸菩薩欲得成就彼念諸佛現前三昧。隨何方所。先念欲見彼佛世尊。隨所念處即見如來。何以故。因緣三昧得見如來。得見彼佛有三因緣。何者爲三。一者緣此三昧。二者彼佛加持。三者自善根熟。具足如是三因緣故。即得明見彼諸如來應供等正覺。亦復如是。

これら漢訳四本の「三事」を表示し、善導『觀念法門』所収の「三念願力」と比較すれば次のようになる。

	第一力	第二力	第三力	総称
『一卷本』	佛力	三昧力	本功德力	三事
『三卷本』	佛威神力	佛三昧力	本功德力	三事
『拔陂經』	佛威神	已定力	宿功德力	三
『賢護分』	彼佛加持	三昧	自善根熟	三因緣
『觀念法門』	大誓願力	三昧定力	本功德力	三念願力

はじめに第一の佛力については、四本ともに文字どおりこれを佛の側に帰している点で問題はないのであるが、經自体がこの佛力の内容について言及していないため、いかなる性格を有しているのか不明である。第二の三昧力について、『三卷本』の「佛三昧力」は同じ『三卷本』の第一「佛威神力」に準じて言えば、「佛の三昧力」としてこれも佛の側に帰してよさそうである。しかし『拔陂經』で「己の定力」としたり、『賢護分』でも「此の三昧を緣ずる」とあつてこれを修觀者の側で扱っていること。そしてなによりもこの般舟三昧經典は『一卷本』に「佛告拔和陀。持是行法便得三昧。現在諸佛悉在前立。」⁽⁹⁾と説かれ、諸佛悉在前立三昧を明かしていることから、三昧とは「佛の三昧力」ではなく、むしろ「修觀者（菩薩）の三昧力」とすべきは異論なきことであろう。よつて梶山雄一氏が『三卷本』を「佛〔を見る〕三昧力」と和訳されたのは妥当といえるであろう。⁽¹⁰⁾ つぎに第三の本功德力について『拔陂經』で「宿功德力」、そして『賢護分』には「自善根熟」と訳されているごとく、これも第二の三昧力と同様に修觀者（菩薩）の側に歸し、「過去世から積んできた善根功德の力」とすべきである。四本の中では『賢護分』の「自善根熟」が、最もその旨を明確にしているといえよう。ともあれ漢訳四本の比較から、それぞれの標記に相違が見られるにしても、第一力は佛の側に歸し、第二と第三力は修觀者（菩薩）の側に歸せしめられるべきことは明白なのである。

さてこれに対して善導は「彌陀佛三念願力」としての三力のすべてを、佛の側に歸せしめているわけであるが、いったいいかなる根拠をもつてこのように解するのであるうか。經そのものに對し、敢えて異義をとなえるのはなぜであらうか。これに答える前に般舟三昧經典の三事が善導にいたるまで、いかに受容されてきたのかをかいま見ることにする。なお梶山氏は西藏本を「この三昧に没頭している菩薩は、佛陀の力と、〔菩薩〕自身の植えた善根の力と、

三昧の力と、これらの三種が集まり、共同することによって、もろもろの如来を見るのであり、「如来」が現れるのである。⁽¹¹⁾」と和訳されており、このことから漢訳四本と順序に違いはあるものの、三事の意味するところに漢藏両訳の相違はないといえよう。

二 善導以前の解釈

	第一力	第二力	第三力	総称
慧遠	佛威神	——	持戒無犯大功徳	三事
羅什	彼佛神力	三昧力	持戒清淨信敬深重	——
智顗	佛威力	三昧力	行者本功德力	三義
湛然	彼佛力	三昧力	本功德力	三力
知禮	佛威力	三昧力	行者本功德力	三力
遵式	佛威力	三昧力	已功德力	三力
善導	大誓願力	三昧定力	本功德力	三念願力
法照	彼佛願力加持	念佛三昧	善根純熟	三因縁

①東晋慧遠

東晋廬山の慧遠（三三四—四一六）が『般舟三昧經』によって阿弥陀佛を慕い、般舟三昧行を実践していたことは

『出三藏記集』一五慧遠法師傳に「遠乃於精舍無量壽像前。建齋立誓共期西方。」⁽¹²⁾とあることや、劉遺民(circa 三五四—四一〇)撰『廬山白蓮社誓文』・『念佛三昧詩集序』⁽¹³⁾・『大乘大義章』⁽¹⁴⁾によって明らかである。しかし残念なことに右表のごとく『大乘大義章』巻中にある慧遠と鳩摩羅什(circa 三四四—四一三)の問答に現れる三事は、慧遠が「有三事得定。一謂持戒無犯。二謂大功德。三謂佛威神。」と述べ、羅什も「持戒清淨。信敬深重。兼彼佛神力及三昧力。」と述べているように、現行漢訳四本(慧遠當時は隋訳以外の三本)のいずれにも合致しないことから、彼らが所依とした経がいずれの系統であつたか、にわかに判断しがたいのである。⁽¹⁵⁾特に両者に共通して見られる「持戒」は三本における三事の中に説かれていないのである。またその三事の順序にしても、現行各本とは同じではないのである。これらのことから、安藤氏が指摘する如く、あるいは現行の三本とは別系統の本が当時存在していた可能性もあるし、⁽¹⁷⁾また兩人は直接経文にあたることなく、記憶にしたがって書簡をしたためたとも考えられる。よつて現今では結論を出すことはできない。しかし現行三本の三事において見られない「持戒」を慧遠らが添加したことに、まったく根拠なしとは言いきれないようである。すなわち『一卷本』では行品の三字一句偈の直後に、⁽¹⁸⁾

其有比丘比丘尼優婆塞優婆夷。如法行持戒完具。獨一處止念西方阿彌陀佛今現在。

また『三卷本』でも同じく行品に

其有比丘比丘尼優婆塞優婆夷。持戒完具獨一處止。心念西方阿彌陀佛今現在。⁽¹⁹⁾

とあることや、四輩品になると盛んに持戒が説かれるなど、般舟三昧經典においてこれが基本的徳目であることを示しているのである。もっとも般舟三昧行のみならず、およそ佛道実践に持戒清淨たることは不可欠の威儀ともいえるわけで、慧遠や羅什が三事の中に、この持戒を含めしめたと考えられなくもない。故に慧遠の言う「持戒無犯」は羅

仕のように第三の本功德力の範圍で扱ったほうが適切であると思われる。それにしてもこの三事は『般舟三昧經』における見佛成就の根本原理であるにもかかわらず、両者ともに經にあるがまます引かなかったことは理解に苦しむところである。やはり現存しない何か別系統の訳本が当時存在していたのであろうか。

さて、先に述べたように般舟三昧諸經典の説くところ、その目的は心想所生の理佛を觀見し、空三昧を逮得することにある。ところが慧遠の感心事はあくまで、阿弥陀佛がいかに顯現しうるかにあつたようであり、これをもって羅什に問うてゐるのである。即ち

又般舟經云。有三事得定。一謂持戒無犯。二謂大功德。三謂佛威神。問佛威神爲是定中之佛。外來之佛。若是定中之佛。則是我想之所立。還出於我了。若是定外之佛。則是夢表之聖人。然則成會之表。不專在內。不得令同於夢明矣。念佛三昧法爲爾不。二三之說。竟何所從也。⁽²⁰⁾

であるが、おおよその意味は「また『般舟三昧經』に説かれるには、三事あつて三昧定を得ることができる。一には持戒無犯、二には大功德、三には佛威神の三つである。問う、第三の佛威神でいうところの佛とは、三昧定によって修觀者の内から顯現したのであろうか、それとも修觀者の心想とか三昧とは無關係にして、いわば外側から忽然と顯現したのであろうか。もしこの仏が修觀者の三昧の内から顯現したとするならば、修觀者自身の心想にもとずいて顯現するということであり、結局は自分自身が作り出したということになる。(そしてその佛は夢や幻と同じ次元といえるのである。一方これとは反対に) もしこの佛が修觀者の心想とか三昧と無關係にして、いわば外側から忽然と顯現したとするならば、それは(衆生の心想にもとずく)夢や幻とは區別されるべき佛であり、且つ次元を異にしており、その佛は(因果の世界を離れた)聖なる人格者ということになる。そのように三事によって現れる佛が、夢幻と

異次元の佛であり、なおかつ外から来たる佛（「聖なる人格者」）だということができるならば、佛が顯現するという
ことを、ただ単に修觀者自身の心想によっているとすることはできなくなるのである。即ち夢幻と同じように考える
ことなどできないのである。このように（佛について、定中の佛と外来の佛という二つの解釈があるということは）
明白であります。念佛三昧法のおしえとして、そのようなものなのでしょう。これには二三の異説があると思いま
すが、いったいどの説に従えばよいでしょうか⁽²¹⁾。ということであるが、要をとれば、般舟三昧行によって顯現せる阿
弥陀佛がはたして心想所生の佛（定内の弥陀）なのか、それとも心想所生ではない外来の佛（定外の弥陀）なのかと
いうことにつきるのである。慧遠はかつて道安の傘下において、また今は鳩摩羅什と書簡を交わして般若学の求索研
鑽につとめ、まして經自体が「心作佛。心自見。心是佛。心是恒薩阿竭。心是我身。心見佛。……」とあることから
しても、般舟三昧經典において説かれる見佛論（定中の弥陀）について、これが心想所生なることは熟知していたは
ずである。にもかかわらず、もう一つの見佛論（外来の弥陀、定外の弥陀）を提起して羅什に問うたのは、同じく經
に「去是間千萬億那由那阿僧祇劫。在衆菩薩中央說經。」とあることによつたのではなかったか。即ち、この三
界から空間的に遠く隔離した淨土で「在衆菩薩中央說經」されている阿弥陀佛の實在が慧遠の腦裏にちらつていた
のである。その阿弥陀佛とはただ単に見佛三昧の対象としてではなくして、「常念我數數。常當守念。莫有休息。如
是得來生我國。」とあるように往生の道案内として、實在する救済の慈佛としてとらえていたからである。こうした
意識を前提として羅什への質疑があつたにちがいない。ただし伝記の記述を除く慧遠關係の文献上において慧遠本人
が自ら積極的に弥陀淨土へ往生を願求したという証文は見いだせない⁽²³⁾。しかし慧遠が般舟三昧經典の真価である空觀
の上に更に外来の弥陀、定外の弥陀を提起したことは意義深いことである。羅什の応答において、この慧遠の問題提

起は默殺されたため結果的には空ぶりにおわったようであるが、慧遠には因果の世界を離れた淨土の阿弥陀佛の真実在という意識が、底に流れていたものであろう。ただこの『大乘大義章』巻中における慧遠の問いの内容からして、この時点で彼が見佛を成就していたとはとても考えられない。このような断定は早計であるかもしれないが、しかし後に善導が語るような断固たる口調とはあまりにも対照的でさえある。慧遠の質疑に応じた羅什は「是定力。雖未離欲。亦能攝心一處。能見諸佛。則是求佛道之根本也。」⁽²⁴⁾と述べ、この般舟三昧は心想所生の弥陀であるとし、佛語にしたがって如法に行じたところに成就する見佛であり、しかも佛はこの行法によってすべての者に大いなる利益をもたらしめるのであるから、たとえ定中の弥陀であっても決して虚妄ではないとしている。そして『摩訶般若波羅蜜經』⁽²⁵⁾を引いて、佛の因縁所生、無自性空なることを説き示し、また經の三事により「衆縁和合。即得見佛。」というように、羅什はあくまでも般舟三昧經典の真価たる空三昧の發揚につとめているのである。はたして慧遠は羅什の応答によってすべて氷解しえたであらうか。

②天台

支婁迦讖によって『三卷本』が翻訳され、約百三十年ほどして慧遠らの白蓮社がこの經を奉じ、また羅什との問答中にも引かれるなどして『般舟三昧經』は時に一世風靡したようであったが、その後しばらくは関心がうすれてしまったのであろうか、あるいはそもそも廬山のみに注目されていたにすぎなかったのであらうか。約二百年後の天台智顗（五三八―五九七）にいたるまでこの經典は文献上、中国佛教史の中から姿を消している。

智顗は『摩訶止觀』卷第二に、四種三昧中の常行三昧を、般舟三昧經典にもとづいて明かしていることは周知のとおりである。行品では行道は説かれておらず、かつ一昼夜あるいは七日七夜の念佛であるが、これにつづく四事品には「經行不得休息」「三月莫得懈」とあるので、これによる常行三昧であることは明らかである。また漢訳四本の中では『三卷本』を依用しており、その後の天台家でもやはりこれを踏襲して『三卷本』が基準になっているようであり、この傾向は日本に入ってきてからも同じことがいえる。天台諸師の三事の呼称については前表に示したごとくである。『摩訶止觀』には

此法出般舟三昧經。翻爲佛立。佛立三義。一佛威力。二三昧力。三行者本功德力。能於定中。見十方現在佛在其前立。⁽²⁶⁾

とあり三事を佛威力、三昧力、行者本功德力とし、その第三力には「行者」と冠している。即ち『三卷本』の「本功德力」の「本」を修觀者の側でとらえて「過去世からの善根功德力」と断じたのであり、これは『拔陂經』の「宿功徳力」や『賢護分』の「自善根熟」に合した判といえよう。ともあれ智顗にあっては第一力を佛の側に、第二と第三力を行者の側に帰せしめていたことがわかるのである。智顗は「唯專行旋九十日爲一期」⁽²⁷⁾というように九十日間の行旋（行道）するなかに行品の価値を見いだしているようであり、阿弥陀佛を諸佛の代表（「但專以彌陀。爲法門主。」）として、身口意に行・唱・念じ休息せず、「步步聲聲念念」に常に全身全靈をもって弥陀に向けよと述べている。したがって般舟三昧經典の主題である空三昧というものは明確なかたちをもって示されていないのである。むしろ威儀や行法そのものが問題視されているのである。

灌頂（五六——六三二）⁽²⁸⁾は『觀心論疏』卷第三において智顗をうけて常行三昧を述べ、また湛然（七一——七八二）

は『止観輔行傳弘決』卷第二の一に、常行三昧を釈して「三力者不可遍辦故也。因縁和合感應道交。故須三力。」⁽²⁹⁾と述べている。即ち修観者の三昧力、本功德力という因（感）が佛力という縁（應）をまて両者が互いに交融したところに見佛が成ずることを端的に表明しているのである。

知禮「九六〇——〇二八」は『観經疏妙宗鈔』卷第四で弥陀の浄土が不遠なることについて二つの解釈を提し、その第一の解に行者が見んと欲さば即ち見るとして般舟經の三力見佛論を援用している。

遵式（九六四——〇三二）は『往生浄土懺願儀』で坐禪法を明かすなかに

彼佛有宿願力。令修此三昧者皆得成就般舟。依三力成就。一佛威力。二三昧力。三己功德力。⁽³⁾

として三力を述べているが、ここで注目できるのは「彼佛有宿願力」である。漢訳四本にも天台の常行三昧にも現れてこない「宿願力」は、『観經』第十三観にある「然彼如來宿願力故。有憶想者必得成就。」の一文に依ったのであろうか、それとも善導に依拠したのであろうか。

なお、善導と約一世紀へだてた法照は広本の『浄土五會念佛誦經觀行儀』卷中のおわりで『賢護分』の要点を簡潔にまとめて引いている。

若成就諸佛現前三昧者。欲見隨念即見。何以故。有三因縁。一者縁此念佛三昧。二者縁彼佛願力加持。三者善根純熟。具三因縁故。即見彼佛。不用多功。見已歡喜。⁽³²⁾

先に示した対象表の『賢護分』本文と比較すれば、ここに法照の主観が見てとれるであらう。特に「彼佛加持」を「彼佛願力加持」としたことは遵式と同様に注目される。

三 善導の解釈

『觀念法門』所引の『般舟三昧經』は『一卷本』を依用しており、これは先述の天台列祖や道綽、迦才など淨土教人師、更に華嚴系においても『三卷本』が依用されていたことと相違している。文献からして善導以前の中國で『一卷本』を引くものは、おそらく皆無であつたようである。⁽³³⁾何故に善導は『一卷本』を用いたのであろうか。そして三力に関しては「彌陀佛三念願力」といい、三力を一括して阿彌陀佛の側に歸せしめることで、そこに行者側の力用を認めていないこと、更には第一の「佛力」を「大誓願力」と改称した理由はどこにあるのであろうか。こうした諸問題を解決しなければならぬのである。前節において、三力は『般舟三昧經』でも、また經を忠実に釈した天台諸師であつても、いわば佛と修觀者の複合力であるとし、善導がいうように全てを佛力とするものではなかつたのである。この『般舟三昧經』の經説をあえて改変することによって、善導は何を語ろうとしていたのであろうか。その意圖するところはいったどこにあつたのであろうか。これを解く鍵は、やはり『觀念法門』そのものに求められるのであろう。

『觀念法門』に説き明かされる見佛増上緣は『觀經』、『般舟三昧經』、『月燈三昧經』⁽³⁴⁾、『文殊般若經』⁽³⁵⁾の文を引いており、このような諸經における見佛の叙述は、『般舟三昧經』で説かれる三力という原理をもつて成就しうると解釈しているのである。これら引用された四種の經のうち、ベースとなっているのは無論『觀經』であり、序分の光台現國を引き

又如此經證。非直夫人心至見佛。亦與未來凡夫起教。但使有心願見者。一依夫人至心憶佛。定見無疑。此即是彌陀佛三念願力外加。故得令見佛。⁽³⁶⁾

と述べ、かかる立場にもとづいて、定善の見佛見土、更に九品人の見佛をも包含せしめている。すなわち善導はあくまでも夫人を含めた未來世一切の凡夫に視点を置く『觀經』觀に立脚した立場から論を展開しており、この立場から『般舟三昧經』の三力をとらえていたといえるのである。しかるに『觀念法門』に引用された『觀經』は、「得令見佛」「令汝等見」「皆令得見」「令心眼見」「得令凡夫……見佛」「念力加備令見」とあるごとく使役の見佛であり、行者自力の見佛にあらずして、まさしく使役佛力他力の見佛といえるのである。撰述の先後關係にかかわらず、上引の『觀念法門』の文と『觀經疏』序分義の「豈況凡夫分外諸佛境內關心。自非聖力冥加彼國何由得觀。」⁽³⁷⁾や「依心所見國土莊嚴者。非汝凡能普悉歸功於佛也。」⁽³⁸⁾などは、その見佛論として一致しているわけであり、たとえ『觀經疏』において、あるいは『般舟讚』にしても三力についての言及はなくとも、佛力に帰せしめているのであり、善導は『觀經』の見佛を佛力他力とみなし、そこに行者自身の力用を認めてはいないのである。故に夫人の光台現國であるうが、定善の見佛であろうが、佛を觀見するということに、いささかの隔たりさえないわけで、ともに佛の三力という原理をもって解することができたのである。

さて、それでは『般舟三昧經』において佛と行者（菩薩）の複合力であった三力は、はたして善導の如くすべてを佛の側に帰せしめて不都合ないのであろうか。その前に三力について一一に吟味しなければならないが、先ずは第一の「佛力」を、善導がなぜ「大誓願力」と改称したかについて述べよう。漢訳四本では『一卷本』が「佛力」、『三卷本』が「佛威神力」、『拔陂經』は「佛威神」、そして『賢護分』では「彼佛加持」となっており願力は説かれてい

ない。また四本ともに始終、ことさら阿弥陀佛の菩薩たりし時の誓願について記するところは見られない。それは般舟三昧經典そのものが、本来は空三昧の逮得がその主目的であり、誓願思想と直接に関係がないこと、更には阿弥陀佛が十方諸佛の中の一佛にすぎないということが、理由として指摘されるであらう。しかし善導にあっては先述のごとく、『觀經』をもって自らの教学を確立し、その立場から般舟三昧經典に望んだのであるから、三力の総称ともい得る「佛力」乃至、「佛威神力」は、弥陀の誓願力に他ならなかったと確信したのであらう。⁽³⁹⁾善導が弥陀の願力を重視し、願力住生や願力見佛を力説することは所々に散見できるのである。たとえば、前引の『觀經』第十三雜想觀に「無量壽佛身量無邊。非是凡夫人力所及。然彼如來宿願力故。有憶想者必得成就。」とあるを『觀經疏』に釈して四從然彼如來下至必得成就已來。正明凡心狹小。聖量彌寬。注想無由。恐難成就。斯乃不以小故難成。不由大故不現。直是彌陀願重。致使想者皆成。⁽⁴⁰⁾

と述べている。これはつまり、觀成の得否は阿弥陀佛の願が重厚なるによるのであり、修觀者自身の心の優劣や、あるいは對境の分量の大小に左右されるのではないというのであって、修觀者の緣相はあくまでも因力とし、それによって引き起こされる緣力としての佛力にこそ、重点をおいて觀成の得否を論じているのである。機辺の資質の如何は問題でなく、因行によって導かれる緣力としての佛力のほうが問題となってくるのである。また、『觀經』の「以佛力故。當得見彼清淨國土。」を『觀念法門』で引用するにあたって「以佛願力故。見彼國土。」⁽⁴¹⁾とするように、「佛力」をわざわざ「佛願力」と改めていることから、願力重視の姿勢を察することができるのである。⁽⁴²⁾こうしたことにより、善導は『般舟三昧經』の「佛力」や「佛威神力」を、具体的に阿弥陀佛の阿弥陀佛たらしめている。いわば阿弥陀佛のアイデンティティーともいえる衆生凡夫を救済せんが為に建てた誓願をもって「佛力」を「大誓願力」と

して、單に「佛力」と表現するのみの抽象性を払拭し、具体性を示したといえよう。なお、この「大誓願力」が総願であるか別願であるかの問題もあるが、本論と直接かわりがないので略す。⁽⁴³⁾

つぎに經の「三昧力」について善導は、「三昧定力」として「定」の一字を加えたのであり、本質的に經との違いはないが、經では明らかに、これを修觀者の側に帰し、智顗もそうであつたように、意味内容において善導の領解は經と相違している。たしかに善導にあつても、修觀者が三昧を發得して見佛が成就され得ることを説いていることは、諸淨土教人師と変わるところはなく、これを見佛の必要条件と解している。『觀經』地想觀の「若得三昧。見彼國地。了了分明」を、『觀經疏』で

六明想心漸微。覺念頓除。正受相應。證於三昧。眞見彼境微妙之事。何由具說。⁽⁴⁴⁾

と釈すことなどからしても、それは明白である。そこで注目できるのは、『般舟讚』の

行住坐臥心相續。極樂莊嚴自然見。或想或觀除罪障。皆是彌陀本願力。以佛力故成三昧。三昧得成心眼開。諸佛境界超凡夫。⁽⁴⁵⁾

というくだりである。常に心を弥陀によせれば、淨土の莊嚴を目のあたりにすることができ、想觀すれば罪は除かれる。こうした見佛淨土や滅罪はすべて弥陀の本願力によるものである。佛力によって三昧を得て、これによって心眼は開かれ、諸佛の境界は凡夫の境界を超越していることを知見する、と讃述している。「以佛力故成三昧」とは、修觀者が心相續させるも、三昧という心的状態の得成は佛力によってなされるということを意味している。即ち佛力他力によって三昧の得否があるとの意である。残念ながらこうした明瞭な佛力三昧の言及は『般舟讚』のこの一文のみ

ではあるが、三昧と見佛の關係を汰沙するに示唆的な一文として注目できるのである。したがって善導のいう三昧力とは、「佛（が凡夫をして發起せしむる）三昧力」ということになる。これは菩薩が自ら發起する三昧ではなく、佛力によって凡夫が發起せしめられる三昧であり、この点で『般舟三昧經』で説かれるような菩薩自身の發こす三昧とは性格を異にし、当然見佛論についても、佛を見るところというよりはむしろ、佛によって佛を見せしめられる、というのが近いと思われる。善導は所々しばしば見佛を使役として表現していることは、これを証左するものである。しからば、修觀者は心想觀察を深めるにおいて佛力が加わり、その念力をこうむってはじめて三昧を發得するのである。⁽⁴⁵⁾佛力によって三昧を發起せしめられれば、それを必要条件とする見佛は、佛によって成就せしめられることになるのである。たしかに三昧の發得は修觀者にあるが、その發得には佛力が作用しているのであるから、『般舟三昧經』の「三昧力」とは善導にあっては畢竟、佛の側で扱われなければならないのである。このような領解は天台諸師と大いに相違するところである。

さて次に「本功德力」について『拔陂經』、『賢護分』の經説にしたがえば、修觀者の側に歸せしめており、また『一卷本』、『三卷本』の説相からも、⁽⁴⁷⁾そして更には智顗が修觀者の側に歸せしめて「過去世からの善根力」と理解し、後継の天台家においてもこうした理解は必至であった。ただし經にしても天台諸師にしても、具体的な功德の内容を示していないし、本功德力を佛の側に歸せしめた善導もやはりその内容を明示していないので、これがいったいかなる性格であるかは不明である。ただこれも先に同じく、觀經為凡夫の立場から般舟三昧經典を望んだ善導の意を推察すれば、おのずと解けてくるのである。これは逆の命題として、凡夫に本功德力なる内容を認められるか否かとい

う問いをおこさしむる。善導の人間觀からすれば、すべての衆生は無間に罪業を造り、生死をくりかえす凡夫であり、極言すればそこには三世という時代区分や、末法五濁という悲觀的な時代意識すらも超えている。即ち、無始より心識を有し、これがために輪廻をつづけている間には時代区分も關係なく、時代意識すらも係わりようのない一律平等の凡夫だという徹底した人間觀である。しかれば見佛を成就せしめる一要素としての本功徳力を、凡夫に認められ得るか否かということにおいて、善導にあってはこれを認めることはできなかったと言わざるをえないのである。それは前引の「豈況凡夫分外諸佛境内闕心。自非聖力冥加。彼國何由得觀。」や「依心所見國土莊嚴者。非汝凡能普悉。歸功於佛也。」から明白なことである。ただ善導が認めていたのは、三力という佛の外縁を誘引する三心(至誠心、信心、願心)という凡夫の内因のみであつたのである。また成瀬隆純氏が、善導は『觀念法門』に『一卷本』を引くにつけ、經の八ヶ所にわたる「菩薩」を「衆生」、「學者」、「四衆」と書き改めていると指摘しているように、善導は為凡夫の立場から『般舟三昧經』の念佛三昧に望んでおりそれは『觀經』と同じ見地で語られるのである。そしてその姿勢は三力にも貫かれているといえるのである。『觀念法門』にかぎらず、善導の見佛論は佛力加念の他力見佛である。この佛力という絶對的作用に重点をおいてすれば、見佛とは受動的であつて修觀者の能動性は極めて希薄なのである。この意味から「使役の見佛論」と称してさしつかえないのである。以上、善導受容の三力について卑見を述べてきたわけであるが、天台家やその後の中国日本の浄土教家から、善導の三力は『般舟三昧經』の曲解ではないかと辛辣な批判を受けるであろう。しかしこれは依つて立つ根本的立場の相違からくる指摘であつて、必ずしも妥当な批判とはいえないのである。かりに批判が許されるのなら、それは善導と同じ立場に立った上でなされなければならないのである。善導にすれば当然ながら、經説を曲解したという意識は毛頭なかったわけで、この『觀念法門』で

は凡夫見佛という一事象において、『觀經』とか『般舟三昧經』という區別はなく、ともに為凡夫の經としてとりくんでいたにすぎなかったのである。

さて最後に残された問題、即ち善導一人がなぜ『一卷本』を依用したかについて、述べなければならない。智顗や迦才にあっても、また師の道綽でさえもが『安樂集』において『三卷本』を依用していたこと⁽⁴⁹⁾からして、善導も『三卷本』を依用してよさそうである。しかし事實は『一卷本』によっていた。これは逆に言えば、善導が『一卷本』を依用したことに必ず根拠があったことを予測させているのである。善導の在世には漢訳四本はすべてそろっていたことからして、たとえ『觀念法門』がいつ、どこで撰述されたのかは不明であるにしても、これら四本を取捨選択することは可能であったはずである。成瀬氏は道綽、迦才が『三卷本』を基調としつつ、『一卷本』のみにある「當念我名」(『三卷本』は「常念我」)をもってそれぞれ「常念我名」、「常當專念佛名」と改変付加していると指摘し、つづいて「このことから推していえば、『般舟三昧經』の行品に説く内容、とくに一卷本の「當念我名」という一句が當時の淨土教関係の人たちにとって、注目されていたことがわかる」と述べている。この成瀬氏の考証も一理であるが、これをもってただちに善導の『一卷本』依用の根拠とすることはできないだろう。なぜなら善導にあっても、道綽、迦才と同じように『三卷本』をベースとして『一卷本』の「我名」をとり入れればすむではないかと逆に問い返すことができるからである。そこで考えるに、善導が『一卷本』を用いた根拠として、先と同じようにやはり『觀念法門』における『般舟三昧經』の引用状況がその鍵となるのではないかと思われる。この『觀念法門』においては『一卷本』の問事品の末尾、行品の前半、四事品、護持品(『三卷本』の擁護品に相当する)、勸助品が、部分的に省略補

足され、あるいは書き改められたうえで引かれている。それら引用されている『一卷本』の箇所と、それに対応する他の漢訳三本の箇所とを比較するに、注意を要する一節が浮かびあがってくるのである。それは『觀念法門』の「依般舟經明念佛三昧法⁽⁵²⁾」に引かれた行品の「由念佛色身故得是三昧⁽⁵¹⁾」の一文である。この『一卷本』の句に対応する『三卷本』、『拔陂經⁽⁵³⁾』、『賢護分⁽⁵⁴⁾』は以下のとおりである。

用念佛故。得空三昧。如是爲念佛。

如有念如來。因緣如空。空便爲已得。是爲念佛意。

彼作如是念如來已。如是次第得空三昧。善男子。是名正念諸佛現前三昧也。

さてここで、般舟三昧經典所説の中心眼目が何であったかを思いだしてほしい。この經典は阿弥陀佛をもって見佛の対象とするも、その実、一貫する思想は般若皆空の理である。佛と菩薩の両者の作用がはたらきあい、そこに因縁所生として阿弥陀佛を親見するという空三昧、理觀の逮得にあり、阿弥陀佛を空性として描いているのであった。ところが善導の言うところの阿弥陀佛は、どうであつたらうか。それは周知のごとく穢土と對峙する淨土に住する報身報佛である。般舟三昧經典での弥陀は、空三昧の逮得のための助法的な行法として登場しているが、善導はこの見佛の対象としての弥陀を、具体的な三十二相八十種好という「色身」、「不壞色」を憶念し、そこに顯現せる佛は空性の佛ではなく、常住佛ととらえていたのである。結局、善導の阿弥陀佛見佛論としては、『般舟三昧經』で主眼としてゐる空三昧を否定していることになるのである。このため、善導は『般舟三昧經』所説の相好を具足した佛を念じ、あるいは称えて親見するという一事を引用することはあつても、行品の末に説かれている空三昧の叙述は決して引かないのである。もしも善導が空三昧を容認し引用していたならば、『觀經疏』において「唯識法身之觀」、「自性清淨

佛性觀」が否定されることが説明できなくなるのである。更に、『一卷本』を除く「三卷本」⁽⁵⁵⁾『拔陂經』⁽⁵⁶⁾『賢護分』⁽⁵⁷⁾にはそれぞれ

常念諸佛功德。自歸爲依佛。定意得自在。不隨佛身相法。

常著念一切諸佛。依怙著善本。常思願一切諸佛。自在欲定。不自願佛身相等。

念一切佛三世平等無有動轉。而能持諸善根。一切諸佛三昧自在。終不染著諸佛相身。

とあるように、空三昧の立場から、佛身の相好に著し念ずることを否定している。『般舟三昧經』の主眼からしてそれは当然のことであるが、ところがこれら三本の記述に相当する『一卷本』行品の箇所には、該当する叙述は見られないのである。そこには三字一句の偈をもって相对概念を否定しているだけで、上記三本のように直接佛の色身そのものを正面きって否定しているわけではない。

こうしたことからして、『一卷本』を除く他の漢訳三本においては、いずれも空三昧、空阿弥陀佛を説くので、単に「由念佛色身故得是三昧」とあり、佛身の具体的な相好を縁する『一卷本』を依用したと考えられる。ただ『一卷本』でも行品の最後にいたって空性義なることを説いているが、他の漢訳三本と比較して空を説く描写が希薄であることは事実である。⁽⁵⁸⁾

また、先に善導は『般舟三昧經』の空三昧の叙述を引かないと述べたが、こうしたことは「見佛三昧増上縁」に引かれている『文殊般若經』についても同じことが言えるのである。善導が引用した『文殊般若經』と、実際の『文殊般若經』本文を比較すれば、相違せること明瞭である。

【『觀念法門』所引の『文殊般若經』】

云何名一行三昧。佛言。

【『文殊般若經』本文（大正藏經）】

云何名一行三昧。佛言。法界一相。繫緣法界是名一行三昧。若善男子善女人。欲入一行三昧。當先聞般若波羅蜜。如說修學。然後能入一行三昧。如法界。緣不退不壞不思議無礙無相。

若男子女人在空閑處。捨諸亂意。隨佛方所。端身正向不取相貌。專稱佛名。念無休息。即於念中。能見過現未來三世諸佛⁽⁵⁹⁾。

善男子善女人欲入一行三昧。應處空閑捨諸亂意。不取相貌。繫心一佛專稱名字。隨佛方所端身正向。能於一佛念念相續。即是念中能見過去未來現在諸佛⁽⁶⁰⁾。

このように善導は、『觀念法門』に『文殊般若經』を引用するにあたり、經の「法界一相……無礙無相」にいたるまでを、みごとに省いていることがわかる。⁽⁶¹⁾そしてこの略された部分に空三昧（理觀）が説かれているのである。⁽⁶²⁾善導はこの一節を引かず、これにつづいて説かれる事觀の部分のみを引用しているのである。これら『般若舟三昧經』と『文殊般若經』の偏引状況からして、直接空三昧を否定していないにしろ、間接的には阿弥陀佛が空性に非ざることを訴えているといえよう。ここに善導は「用念佛故。得是三昧。」の『一卷本』を依用して、「用念佛故。得空三昧。」「因緣如空。空便爲已得。」「如是次第得空三昧。」とする他の漢訳三本に依らなかった理由があるのである。そしてまた、ここにも善導の佛身論、及び見佛論の何たるかを知ることができるのである。

おわりに

かつて慧遠は『大乘大義章』の鳩摩羅什に対する問いの中で阿弥陀佛を「外來之佛」、「定外之佛」と言い、これを「定中之佛」と區別をつけていたが、鳩摩羅什によって後者（定中之佛）の選択を余儀なくされ、前者（外來之佛、定外之佛）について沈黙せざるをえなかった。これがために後世に伝わることがなかった。しかしそれから二百数十年を経て善導が再び、というよりいっそう明確なたちで前者を選択するにいたった。これは善導が人間の機根を客觀的かつ実存的に見すえたことによつて構築された阿弥陀佛身觀であり、見佛論であつたのである。近縁における「衆生願見佛。佛即應念現在目前。故名近縁。」という凡の「呼」と仏の「応」は、凡をして容易に「呼」せしめなければ両者の呼応は成立しえない。即ち弥陀と淨土を事相ととらえる「立相」は、凡夫のために用意された仏の大慈のあらわれであり、これあつてはじめて凡をして作意（呼）を可能ならしめるのである。立相なくして否、凡夫なくして語れないのが善導の見仏論なのである。

そもそも淨土や阿弥陀佛を空性であるとか、唯心の所産であるとか説くよりは、此土の對極としての淨土の眞実性、そして具体的な相好を有す阿弥陀佛という人格的眞実性を説くことは俗的な立場からすれば、はるかに身近かであり容易に理解できたに違いない。あらゆる事象が六識所感の對象となり、すべてが相對關係にある此土に治生する我らにとつて、それは古今共通のことであろう。慧遠が「外來之佛」、「定外之佛」をもつて己れの胸中を羅什に試問したのは、このあたりに由来していたのではなかつたらうか。慧遠の問いは極めて自然な発想であつたはずである。

《註》

(1) 淨全四—二二七下

(2) 『般舟三昧經』はその成立や、般若諸經、阿弥陀佛信仰との關係、及び漢訳者など多くの問題をはらんでいる。その研究成果としては、赤沼智善『佛教經典史論』、望月信亨『佛教經典成立史論』、宇井伯壽『譯經史研究』、藤田宏達『原始淨土教思想の研究』、桜部建『般舟三昧經管見』（橋本芳契退官記念『佛教研究論集』所収）などがある。また漢訳四本の比較による研究としては、西義雄「般舟三昧の研究資料と其の意義に就いて」（惠谷隆戒古稀記念『淨土教の思想と文化』所収）、玉城康四郎「般舟經における念佛三昧の考察」（勝又俊教古稀記念『大乘佛教から密教へ』所収）、末木文美士「般舟三昧經をめぐる」（藤田宏達博士還曆記念論集『インド哲学と佛教』所収）が詳しい。

(3) 大正蔵一三—九〇五中、空三昧については前掲赤沼『佛教經典史論』、梶山雄一『淨土佛教の思想——般舟三昧經』（講談社）を参照のこと。

(4) 大正蔵一三—八九九中

(5) 大正蔵一三—九〇五下

(6) 大正蔵一三—九二二下

(7) 大正蔵一三—八七七上

(8) 大正蔵一三—八九九上

(9) 大正蔵一三—九〇五上

(10) 梶山前掲本（三〇〇頁）

(11) 梶山前掲本（二七六頁）

(12) 『出三藏記集』一五（大正蔵五五—一〇九下）

(13) 同右、ならびに『樂邦文類』二（淨全六—九八〇上）

(14) 『樂邦文類』二（淨全六—九五八上、大正蔵四七—一六五下）、木村英一編『慧遠研究』遺文篇七八頁。

(15) 大正蔵經本（大正蔵四五—一三四中）は、刊續藏經本をそのまま編入している。しかし京都禅林寺には、「永仁元年（一二九三）八月廿七日書寫校合畢」の奥書をもつ現存最古とされる鎌倉期古鈔『鳩摩羅什法師大義』三卷が所蔵されており、

前掲『遺文篇』ではこれを底本として翻刻しているので、今はこの禅林寺の翻刻による。(前掲『研究篇』所収の牧田諦亮「慧遠著作の流傳について」を参照のこと。)

- (16) 安藤俊雄氏は「廬山慧遠の禅思想」(前掲『研究篇』二六三頁)にて、断言できないながらも、『三卷本』系統ではないかと推定されている。

- (17) 同右二六二頁

- (18) 大正蔵一三—八九九上

- (19) 大正蔵一三—九〇五上

- (20) 前掲『遺文篇』三四頁

- (21) ここでの和訳は意味をより明確にするため、前掲『遺文篇』望月信亨『浄土教の起源及発達』七七九頁によらず、筆者自らの和訳である。なお、宇井伯壽『大乘佛典の研究』八七三頁以下には書きくだしがある。

- (22) 『出三藏記集』一五慧遠法師傳三(大正蔵五五—一〇九下)『高僧傳』(大正蔵五〇—三五八下)「立誓共期西方」、その他に迦才『浄土論』上(浄全六—六二七上)にある。『慧遠研究』研究篇所収の野上俊静「慧遠と後世の浄土教——慧遠人間像の変遷——」を参照のこと。

- (23) 『白蓮社誓文』の「誓效同人俱遊絶域」(大正蔵五五—一一〇上)の一文があるいは、願生の証文となろうか。しかしこの誓文は劉遺民によるものであり、説得力に欠ける。塚本善隆氏は「慧遠研究」研究篇所収「中国初期佛教史上における慧遠」(六六頁)において、当時すでに浄土願生者が存在していた事例を挙げた上で、「更に阿弥陀佛の本願を説き専ら往生浄土をすすめる無量壽経も既に教釈を重ねていたし、慧遠が熱心に指導を求めた鳩摩羅什も阿弥陀経を訳した。晉滅亡の社会不安のいよいよ加重する中で、念佛同志の少からざる人々が、次第に現在世における念佛以上に来世の往生浄土へ強く傾き、この本来は禅觀見佛三昧を期した念佛教団から、往生浄土の爲の念佛行者が生れてくるのは必然でもあった。この意味で、ここで見佛を期する禅定の実践を第一目標とした廬山念佛三昧の出發も、その成長と共に彼土へ来世の往生を求める浄土教——「蓮宗」へと發展するものであり、事実恐らく慧遠在世時代からそのように傾いていたのである。」と述べている。(『中國佛教通史』六六一頁もこれに同じ。)

- (24) 前掲遺文篇三五頁

- (25) 大正蔵八一四二一下

- (26) 大正蔵四六一二上
- (27) 大正蔵四六一二中
- (28) 大正蔵四七一六〇一中
- (29) 大正蔵四六一八五上 「遍辨」とあるが、良忠『往生要集義記』六(浄全一五—三〇四下)には「偏辨」と作る。後者によって解すべきであらうか。
- (30) 浄全五—二八六上
- (31) 大正蔵四七一四九四下
- (32) 大正蔵八五一—二五四下
- (33) 良忠『觀念法門私記』上によると、「海東元曉師。依一卷本而作畧記。」(浄全四—二四七下)とあるように元曉は『般舟三昧經畧記』において『一卷本』を依用していたようである。『浄土依憑經論章疏目錄』釋經錄第三(大日本佛教全書卷一)に「般舟三昧經畧記一卷 十三丁 元曉」とあるので、良忠の當時にあっては存在していたのであるが、残念ながら現在散佚しているので確認することはできない。

(34) 隋那連提耶舍訳『月燈三昧經』卷一(大正蔵一五—五五三上)

(35) 梁曼陀羅仙訳『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』卷下(大正蔵八一七三一上)

(36) 浄全四—二三〇上

(37) 浄全二—三三二下

(38) 浄全二—三三三上

(39) 經の「佛力」を「大誓願力」と改称したことから、善導が『無量壽經』、『觀經』の立場から般若系の『般舟三昧經』を見ていたことがわかるであらう。

- (40) 浄全二—五三三上
- (41) 浄全四—二三〇下

(42) 『觀經疏』(浄全三—三三二下)では、經説どおり「以佛力故」としている。

(43) もしこれを総別のいずれかに限定するならば、別願とすべきである。善導がわざわざ改称したのは必ず理由がなければならぬわけで、弥陀を弥陀たらしめる四十八の別願であらねばならない。即ちそれが「佛力」に他ならないのである。も

し総願であつたならば改称したことは無意味になるであらう。ちなみに総願とするのは、良忠『觀念法門私記』下（淨全四一—二六二下）、同『撰擇傳弘決疑鈔』二（淨全七一—二三三上）など。一方、別願とするのは、證空『觀念要義釋觀門義鈔』二（西山全書四一—三四上）などがあげられよう。また聖岡は『傳通記探鈔』一二（淨全三一—二八五上）で、諸人五種の説を紹介して「今案此義。彌陀從本成就總別二種加念。」と述べ、同『決疑鈔直牒』五（淨全七一—五二五上）でも「若約佛意。總別互兼。」とし、総別二願は我々の分別するところであり、佛意にしたがえば、ともに佛の加力としてこうむることになる、と述べている。

(44) 淨全二—三九下

(45) 淨全四—五三六上

(46) この場合、聖光『淨土宗要集』五（淨全一〇—二三五上）に「三昧力者。佛三昧行者三昧。和合故見佛。」とあるが、むしろ聖岡が『淨土略名目圖見聞』下（淨全二一—七三〇上）で「諸佛那伽三昧定力加衆生。故衆生定力堅固三昧成就。」とする説のほうが、いくらか近しいと思われる。

(47) 『三卷本』の問事品では、「菩薩當作何等三昧。所得智慧如大海。（中略）在所欲生何所。自恣無異本功德力。」（大正藏一三—九〇三中）とある。ここでの「本功德力」とは菩薩の力である。これよりして、三力中の「本功德力」も当然ながら菩薩（修觀者）の側に歸せしめねばなるまい。

(48) 成瀬隆純『『觀念法門』に引用された『般舟三昧經』』（『印佛研』二五—二六）。また成瀬氏は、善導が『般舟三昧經』を「凡夫往生の実踐の經としてこれを用いている」とも指摘している。加えて同氏の『『觀念法門』の撰述について』（『印佛研』二六—二七）には、隋唐の諸經錄において『一卷本』が欠本とされていることから、当時の長安でこれに接することは困難であつたろうと推測されている。

(49) 迦才『淨土論』中（淨全六一—六五〇下）、道綽『安樂集』下（淨全二—六九六上）

(50) 成瀬前掲論文

(51) 淨全四—二二六上 ただし善導はこの一文を引用するにあたって標記をかえている。『一卷本』本文では「用念佛故得是三昧」（大正藏一三一—八九九中）とある。

(52) 大正藏一三一—九〇五中

(53) 大正藏一三一—九二二中

善導所釈の三念願力

(54) 大正藏二一八七六中

(55) 大正藏二一八九〇四下

(56) 大正藏二一九二二下

(57) 大正藏二一八七五中

(58) 『一卷本』で空を直接説くところは行品の最後(大正藏一三八九九中下)の「心作佛。心自見。心是佛心。佛心是我身。心見佛。心不自知心。心不自見心。心有想爲癡心。無想是涅槃。是法無可樂者。設使念爲空耳。無所有也。」、譬喻品(大正藏一三一九〇上)の「如彼癡子是爲無知。反呼世間爲有。不入空。不知無。自謂如法。」のわずか二文のみである。他の漢訳三本では行品のみにとどまらず、いたるところで説かれている。

色井秀護は「般舟三昧經の成立について」(『印佛研』十一一)において『一卷本』を、「(三卷本の)無著品のような空觀の性格の強調は存しない。即ち一卷本の空思想は未だそれが表面に出ず、意識されず、未熟な生のままのものであるとの感が強い。」と判じている。色井氏の後半部はにわかに肯定しがたいが、『一卷本』において空思想はことさら強調されていないのは事実である。

(59) 淨全四一二三二下。これは『安樂集』下(淨全一六九五下)や『往生禮讚』の前序(淨全四一三五六上)にもほぼ同じかたちで偏引されている。

(60) 梁曼陀羅仙訳『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜經』(大正藏八一七三一上中)

(61) 道綽も『安樂集』下第四大門(淨全一六九五上)に『文殊般若經』を引用するにあたって、經の「法界一相……無礙無相」に相當する箇所を省いている。また第二大門第二の破異見邪執には「破妄計大乘無相」「破繫心外無法」を説いていることからして、善導は道綽の中に未成熟ながらもその道標を見たはずである。

(62) 赤沼前掲本(四一七頁)では、「文殊般若の一行三昧に至っては、その三昧そのものが二つに分かれている」と述べ、そこに理觀(般若無相の理を觀する)と事觀(称名して佛を憶念する)が説かれていると指摘している。